

tanulmány

IMRE LÁSZLÓ

Rousseau paradoxonjai

Rousseaut hol értetlenkedve, hol rajongva olvasták, de az életmű egészével kevesen néztek szembe. Akik például szívesen hivatkoztak magántulajdon-ellenességére, a kizsákmányolás leleplezésére, azok vallási és nemzeti eszméitől idegenkedtek. Egyébként okkal: „politikai és vallási írásai enigmatikus és első pillantásra teljesen ellentmondásos kapcsolatban vannak egymással. Mintha Rousseau teológiai és politikai elmélete ellentétes irányba vezetnének.” (Paul de Man: *Az olvasás allegóriái*) Meglepő, s önellentmondónak látszó fogalmazásmódjára jellemző, hogy már pályakezdő művéről (mellyel a dijoni akadémia díját elnyerte: *A művészetekről és a tudományokról szóló értekezés* 1750, s amely a művészet és tudomány erkölcsrontó hatását deklarálta) úgy vélekedtek, hogy a feltett kérdésre adott válasz hatásvadász és paradoxonkedvelő, melyet maga a szerző sem vett egészen komolyan. Akárhogyan is van, az kétségtelen: a felvilágosodás haladás-hite nemcsak váratlan, de legyőzhetetlennek bizonyuló ellenfelet kapott a „genfi polgár”-ban annak ellenére, hogy a francia királyi udvartól az egyházon át Voltaire-ig oly sokan vitatták nézeteit. Könnyen cáfolhatónak tűnő állításai (a nagy francia forradalom egyes vezetőinek radikális továbbgondolása révén) az akkori Európa ezer esztendejé rendíthetetlennek látszó alapelveit zilálták szét.

Ez részben azzal magyarázható, hogy az ő korában már nem szűk közönséghez szóltak regények és röpiratok, mint a XVII. századi klasszicizmus esetében. A vallási és feudális tekintély-elv megrendülésével a gondolatok az „utcára kerültek”, s frenetikus hatást gyakoroltak. Amikor Chateaubriand azt írja, hogy „Rousseau az, aki legelőször hozta be nálunk a boldogtalan és bűnös ábrándozást”, akkor ez aligha csak az érzelmi életre vonatkozik. (Fenti megállapítás Chateaubriandnak *A kereszténység szelleme* – eredendően *La Défense du Génie du Christianisme*, azaz *A kereszténység szellemének védelme* – című művéből való.) Az ábrándozás és az utópiák önmagának is sűrűn ellentmondó apostolából olyasfajta reformátora lett az európai szellemi életnek, mint korábban Luther vagy Descartes. Maritain 1925-ös könyvében (*Trois réformateurs – Luther, Descartes, Rousseau*) nem kevesebbet állít, mint hogy a XX. század eszméinek gyökerei e három gondolkodóra vezethetők vissza, akik ugyan meglehetősen különböztek egymástól, de akik közül az első a vallás, a második a bölcselet, a harmadik pedig az erkölcs reformátoraként határozta meg a modern világ alaptörékvéseit.

Musset azt írja *A század gyermekének vallomásaiban*, hogy a nép, amely 1793-ban a forradalomnak, 1814-ben Napoleon bukásának és Franciország összeomlá-

sának a sokját élte át, bénult és tanácstalan lett. Ez a krízis aztán az egész romantikus korra kiterjedt, s nyomai ott vannak Byronban, Eötvös *A karthausjának* Gusztávjában, de még Puskin Anyeginjében is. Ámde az „ősök” nagy mértékben mégiscsak Rousseau, akinek paradoxonjai „felrázták”, megfosztották az egyértelműségetől ezt a nemzedéket. (Hogy mennyire ő hozta a fordulatot, arra jellemző: a klasszicista Lessing egyáltalán nem volt elragadtatva az *Új Heloise* érzelmi extravaganciájától, még kevésbé megalkotottságának inkoherenciájától.)

Paradox, hogy szabadság-rajongása olyan eszmékhez vezetett, amelyek a jakobinus terrortól a bolsevik diktatúráig hivatkozási alapul szolgáltak. Paradox, hogy a lelkiismeret, mint legfőbb belső irányító, megfér nála a többség érdekét képviselő erőszakkal. Paradoxonokkal jellemezhető az utókor Rousseau-értése is. René Wellek említi nevezetes kritikátörténetében, hogy Wordsworth és Tolsztoj egyaránt Rousseauból meríti természet- és természetesség-kultuszát, azt a meggyőződést, hogy a költészet, akárcsak a természet kiszélesíti az emberi érzékenység határait. A népfelség forradalmi követelményét nemcsak Robespierre-ék vették át, hanem a (vélt) közérdek ellen vétőkkel való kíméletlen leszámolás mindenféle osztályszempontú diktatúrát igazolni látszott. A késői értelmezés paradoxona az is, amire Paul de Man mutat rá, hogy az ősi „természeti” állapot, mely alapkategória nála, tulajdonképpen bizonyítatlan fikció.

Mindennek elvi ellentmondása magukban a Rousseau szövegekben az, hogy az egyén emancipációjának, az ön autonómiájának védelmében lép fel az egyenlőség jelszavával, viszont a *Társadalmi szerződés*ben az egyént alárendeli a közösségnek, amivel arra bátorítja a „kollektív társadalmak”-at, hogy az egyéniség elemi jogait fenyegezzék. A paradox tehát az, hogy az egész életében mindenfajta erőszak és hierarchia ellen tiltakozó Rousseau öröksége népuralomnak nevezett zsarnokságokat legitimált sokak szemében. Mert a *Társadalmi szerződés* szerint „ha az ember az egész közösségnek veti alá magát, akkor nem rendeli alá magát senkinek”. A valóságban viszont a kollektíva szószólóinak elfogadott, „elfogadtatott” diktátornak rendeli alá magát az ember, aki fölött a közösség már régen elveszítette az ellenőrzését. Rousseau mentségére: a *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (Az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről)-ben maga is megírja, hogy a fennálló társadalom megváltoztatása annyi vérbe kerül, hogy semmiképpen nem éri meg.)

És ha paradox, nehezen kibogozható, s kauzálisan már-már követhetetlen Rousseau hatása az európai kultúrára és gondolkodásra, nem kevésbé bonyolult (hogy ne mondjuk: kusza!?) hazai fogadtatása. Éppen ezért tanácsos e recepciónak nem annyira okaival, mint inkább eredményeivel és következményeivel foglalkozni. A XVIII. század utolsó harmadában (részben a II. József uralkodásával összefüggő dilemmasor folytán) felértékelődik nálunk a felvilágosult „haladáselv” és a nemzeti hagyományok szembeállíthatóságának kérdése. (Ami aztán a *Toldi estéje* alapgon-
dolatától a mai globalitás vitatásáig terjed.)

Rousseau azáltal kerül kapcsolatba ezzel, hogy a lengyel patrióták kérésére 1772-ben a felosztott Lengyelország identitásának megőrzését célzó tervezetet készít. Az „európai egység igenlése és/vagy a nemzeti tradíciókhoz való ragaszkó-

dás" (Ludassy Mária) konfliktusában a nacionális princípium oldalára áll. (Miközben Voltaire közismerten a felvilágosult és centralizáló abszolútizmust, II. Frigyes és Katalin cárnőt támogatta.) Így módon Rousseau bátorítást adott a II. Józseffel szembeni nemzeti ellenállástól a XX. századi népi írókig sokmindenki számára a magyar kultúra történetében.

Természetes, hogy sok-sok olvasója akad Rousseau-nak Magyarországon az 1760-as, 1770-es évektől, s ki ezt, ki azt hámozza ki belőle. Orczy Lőrinc parasztkultuszára éppúgy hat, mint Kármán *Fannjának* érzékenységre. Olvassa Besse nyei és Kazinczy, Csokonai versben és prózában hivatkozik rá. A tudományok hasznáról töprengő Barcsay Ábrahám kételyeit ő erősítette, s Gvadányi, bár korholta a felvilágosodást, a romlatlan ős-természetesség nosztalgiáját belőle is meríthette. Szentjóni Szabó László az *Emil* egyik fejezetéből ír idillt ritmikus prózában, ugyanő értekező művében is érvényre juttatja az emberek közötti egyenlőség tételét (*Töredékek Rousseau munkáiból*). Az *Új Heloise* (1759) – más szentimentális olvasmányokkal együtt – erős hatást gyakorol prózaepikánkra Kármántól Eötvösig. Kisfaludy Sándor *Két szerető szív története* című levélregényére például oly mértékig, hogy a szerző vallomása szerint Saint-Preux története annyira meghatotta, hogy „szemeim keserűvel elegy édes könnyekben lobognak.”

Az első „zseni” mégis Csokonai, akinek szellemi kibontakozásába korán „bele-szól”. Nemcsak buzgón olvasta, hanem személyes példája is hatott rá, talán őt követve botanizált és muzsikált, s vett fel magánykedvelő allűröket: „Mint egy Russzó Ermenonvillében, / Ember és polgár leszek.” De közéleti álláspontjára is hatott: „politikai filozófiájának arra a tézisére fogékony, mely a polgár-lét és a citoyen öntudat fogalmaival radikális nemzeteszmét, egészen új tartalmú hazafiságot alapoz meg (Debreczeni Attila: *Csokonai, az újrakezdések költője*). Julow Viktor már a *Csókokról* azt írja, hogy „ez már a Nagyerdő rengetegjét kezében Rousseau kötet-tel járó öntudatos polgár szava.” Az *estve* kapcsán azonban érdemes Bíró Ferenc figyelmeztetését (*A felvilágosodás korának magyar irodalma*) venni komolyan: „Az egyém-tied világa ellen lázadó, az egyenlőtlenség világából a miénk világába visz-szavágyó verset hagyományosan rousseau-i ihletésű költeményként tárgyalja az irodalomtörténet, joggal, de azért jegyezzük meg, hogy Csokonainak Rousseauhoz való viszonyát jobb megoldatlan kérdésként kezelni. Látnunk kell, hogy e vers költőjének sok köze van ugyan Rousseau társadalomfilozófiájához, de nincs sok köze a francia bölcselő moráljának és ízlésének spártai szigorához.”

Rousseau ihletése azután valóban szinte mindenkinél kimutatható, bár lehet, hogy többen emlegették, mint ahányan olvasták, s hatása olykor áttételes. Schiller nálunk roppant népszerű *Haramiákja* (a Petőfi nemzedék bálványozza!) nem rablókról szól, hanem az igazságtalan társadalom ellen lázadókról. Karl Moor nemes-szívű idealistaként Rousseau tanítványa. (Mint ismeretes, Schiller elsősorban ifjan volt – mint ő mondta – a genfi „földreszállt angyal” csodálója.) Kölcsey huszonöt éves fejjel azt írja egyik levelében, hogy „rousseai karakterrel bírok”, s *Az apostol* sem született volna meg az *Új Heloise* nélkül. Petőfinek különben is több verse (pl. a *Palota és kunyhó*) az „alullévőket” emeli fel, de még Eötvös kései regényében, *A nővérekben* is az egyszerű emberek természetes élete hordoz igazi értéket és boldogít igazán.

Jókai egész életművén végighúzódik Rousseau hatása. Az *Egy magyar nábob* boldogtalan szerelmi történetétől a Senki Szigete többféle, archetípus jellegű vágy-álmáig, hogy ti. mégiscsak vissza lehet jutni a „természeti lét” paradicsomába. Eötvös *A karthausjának* – bármily sok szál is fűzi írója személyes kríziséhez, az 1830-as forradalom élményéhez stb. – mondatai úgy hatnak olykor, mintha Rousseau valamely művéből valók volnának: „Ábrándozásokhoz szokva boldogabbnak érzem magamat képzelet szülte világomban, mint a zajos körben, hol külön módorom az egész tömeg gúnypontjának jelöle ki.”

Madách vagy Arany László már inkább azt illusztrálja, hogy a XIX. század második felében Rousseau eszméi összeegyeztethetlenségének, tulajdonképpen a Petőfi típusú forradalmiságnak a csődjé hat sokakra. Eötvös az 50-es években *A XIX. század uralkodó eszméiben* már kimutatja, hogy a szabadság és az egyenlőség kizárja egymást. *Az ember tragédiája* párizsi színeben a népfelség elvében csalódik Ádám. A londoni szín a szabadságot mutatja egyenlőség nélkül (kapitalizmus), a falanszter szín az egyenlőséget szabadság nélkül (szocializmus). Holott a *Társadalmi szerződésben* ez olvasható: „Ha megvizsgáljuk, miben is áll pontosan az összesség legnagyobb java – hiszen minden törvényhozási rendszernek erre kell törekednie, – úgy azt fogjuk találni, hogy két fő célra szorítkozik, ezek pedig a szabadság és az egyenlőség.”

Eötvös már a forradalom előtt vígjátékot ír *Éljen az egyenlőség!* címmel, mely arról szól, hogy az alullévők vágnak az egyenlőségre, de feljebb kerülve hallani sem akarnak róla. Arany László meg azzal magyarázza szabadság és egyenlőség összeférhetlenségét, hogy az egyenlőség csak erőszakkal, külső szabályozással tartható fenn (ezért vezet a szocializmus terrorhoz), miközben a szabadság korlátozása gyengíti az egyéni kezdeményező erőt (a szocialista társadalom ezért el fog szegényedni, versenyképtelen lesz). Talán mondanunk sem kell, hogy az ún. létező szocializmus nemcsak Arany László igazát bizonyította, hanem a „Szabadság, egyenlőség, testvériség!” egykor oly szent jelszó illuzórikusságát is.

Az ember tragédiája másféleképpen is kapcsolatba hozható Rousseauval. *Az emberek közötti egyenlőtlenségről szóló értekezés* mondja ki: „A természeti állapotban az emberek nem ismertek sem morális viszonyokat, sem köteleességeket, így hát az első pillantásra úgy tetszik, nem lehettek sem jók, sem rosszak, nem voltak sem bűneik, sem erényeik.” Ennek felel meg a II. szín (*A Paradicsomban*) állapotrajza, Ádám és Éva ama romlatlansága, „állati”, mert nem igazán emberi szintű harmóniája, mely passzív háládatosságban merül ki, s melyből hiányzik a választás lehetősége, tehát erkölcsileg nem is minősíthető, nem lehet sem jó, sem rossz. Ehhez képest a bűnbeesés nem süllyedést hoz (ez a befejezés felemelkedésének mélyebb értelme), hiszen igaz ugyan, hogy az ember esendő bűnössé vált, de mint ilyen sok esetben önerejéből, tulajdon erkölcsi erőfeszítése révén felül is tud kerekedni gyengeségein (erre sok példát mutatnak a történelmi színek), tehát ez az állapot morálisan magasabbrendű, mint a Paradicsom, mert erkölcsi autonómiája birtokában az ember újra és újra diadalt arathat a Rosszon.

A XIX. század végén és XX. elején is temérdek mű szól az egyszerű, természetes falusi élet magasabbrendűségéről (akár a népszínművek nívóján), a városnak, a pénz uralmának, az elidegenedetségnak az ellenpólusáról. (Remekművek is, pl.

Gárdonyi *Az öreg tekintetes.*) Persze, ezzel ellentétes értékrend is megjelenik sokaknál. Ambrus Zoltán *Midas király* című regényének főhőse a polgári berendezkedés és civilizáció elutasítását érzi meddőnek: „A kort mozgató eszmék hangoztatói mindannyian azt hiszik, hogy megtalálták a panaczeát, és megváltották a világot, ha a régi intézményeket újakkal cseréltetik fel.” Vannak aztán olyanok is (Justh Zsigmond Párizs-rajongó arisztokrata, aki parasztkultuszával Rousseaut és Tolsztojt követi, Szabó Dezső franciaszakos Eötvös-kollégista, aki vérfrissítést vár a parasztságtól), akik a pozitívizmus biológiai naivitásával vetik bizalmukat a paraszti őserőbe.

Ez utóbbi tanítványa Németh László, aki egy nemzeti katasztrófa, Trianon után, a régi Magyarország csődjét látva (Tolsztoj, s rajta keresztül Rousseau ihletésére) már csak a népi erő, a természetes és egyszerű életmód által megőrzött erényekben és energiákban bíz. Egyébiránt kulturpesszimizmusa, akárcsak Rousseau-é és Tolsztojé, így torkollik optimista utópiába. Ő is lelki elszáradást tapasztal a modern civilizáció külsőségei mögött, akárcsak Tolsztoj (aki Rousseau arcképét a szentképpel együtt hordta a nyakában), s vissza kívánt térni a Bocskay kerti kisközséggel (ahol értelmiségiek és kétkézi munkások együtt dolgoztak és művelődtek volna) valami puritán kollektívizmushoz, mint másik eszményképe, Gandhi. Azonosult Rousseau erényfanatikus és luxusgyűlölő aszkézisével sajkódi remeteségében, primitív körülmények közt kertészkedő magányában, de néha öniróniával is tudta látni ilyesfajta önmagát: pl. *Harc a jólét ellen* című vígjátékában.

A dolgozók, az egyszerű és dolgozó emberek a szocialista korszaknak és irodalomnak is eszményei, még nemzetmentő vitalitásuk is (igaz, osztály és nem faji alapon). De a szellemi és művészi kiválóságoknál folytatása lehet ez a magyar népiesség herderi örökségének, például Kodály művészetkoncepciójában, nagyra értékelve az ősit és a primitívet. És ezer formában és modulációval újra és újra felbukkannak a Rousseau örökségével rokon arányítások és beállítások. Esterházy immár klasszikusnak számító *Termelési regényében* például szembe van állítva a futballcsapat világának őszinte emberségen, összetartáson, elemi érzelmeken alapuló természetessége a hivatalos világgal, a politika, a közélet képmutatásával, hierarchizáltságával, ideológiai presszionáltságával. Fentiek arra mutatnak, hogy Rousseau kétszázötven éve valami olyasmire irányította rá a figyelmet, ami elementáris emberi értékek igényével esett egybe, s ekképpen aktualitása tartós.

Rousseau azonban nemcsak az erkölcs és a politika nagy reformátora volt, hatott az irodalomra mint irodalomra is. Érzelemteljes epikus és vallomásíró, de értekező műveinek előadásmódja is eltér a korábbiaktól, gazdagabbnak, kötetlenebbnek mutatkozik. (Felszabadító hatásáról tanúskodik, hogy a nagy prózaújíró, lélekelemző remekírók Stendhaltól Tolsztojig milyen elementárisan kötődnek hozzá.) Olyan korban élt és írt, amikor öröknek hitt tekintélyek inogtak meg, mindenki újat és mást várt az érzelmi felszabadítást hozó irodalomtól. (Jellemző erre, hogy a *Werther* írásakor Goethe jobban szerette Ossiant, mint Homéroszt.)

Az irodalomtörténet úgy tartja, hogy Rousseau nem kezdeményezője a szentimentális prózának, hiszen sokat tanult például Richardsontól. Ez igaz. De az is igaz, hogy amit az angoloktól átvett, abban felül is múlta őket, mert nagyobb „köl-

tő” volt, mint Richardson. Páratlanul és újszerűen őszinte és sodró erejű stílusa a *Werther* is ihlette. Byronra meg azzal hathatott, hogy a kivételes egyént megérteni nem tudó társadalom előítéletei ellen lázadt. Csakhogy Byron nem maradt meg Rousseau érzelmi lázadásánál, hanem talán a komikus eposzokat író Pope parodiáinak hatására az irodalmi konvenciók felrugásával folytatja Rousseau „nonkonformizmus”-át. Szójátékai, nyelvi humora, személyes előlépései, az irodalom irodalom voltára való reflektálása olyan felszabadító és újszerű, hogy Joyce-ig, a poszt-modernig érezteti hatását. (Rousseau vallomásossága már magába foglalta a reflexiók sokféleségének kiterjedését.)

Az irodalmi megszólalásmódban is a felszabadulás és az egyetemesség felé tágitotta a határokat. De a szépróza megújításában inkább kezdeményező maradt, bár kollektív és egyéni dialektikája fogalmazásmódját is megszabta. Egyik megjegyzését „kissé titokzatosnak és elszigeteltnek” nevezi Paul de Man: „Megalkottam egy népet, de képtelen voltam embereket alkotni.” Hozzátehetjük: eszünkbe juttathatja ez azt, ahogy majd Dosztojevszkij hőse, Raszkolnyikov lép fel, akinek nihilista, szocialista olvasmányai mögött is sokszor Rousseau nézetei álltak: meg akarja menteni az emberiséget, de az egyes embert nem tudja szeretni, sőt ha adott esetben útjába kerül, megölni is képes, mint az uzsorás vénasszony ártatlan, tiszta unokahugát. A mindenkori kollektivisták és erőszakos „világmegváltások” paradoxona ez: a „közjó” érdekében átgázolnak az egyénen, ami a „közjó”-t is kétségessé teszi.

Kétségtelen, hogy Rousseau, főleg az *Új Heloise*-zel, írói vívmányok dolgában is új útra lépett. Megszólalni is új módon tudott, ámde az általánosítás kényszere megakadályozta abban, hogy igazi óriásává váljék a széprózáinak. *Vallomásai* sokat idézett indítása az újkori individualizmus alapja: „Ismerem a szívemet és ismerem az embereket. Nem úgy vagyok alkotva, mint akiket ismertem, s merem hinni, hogy senki sincs úgy alkotva, mint én. Ha nem is érek többet, legalább más vagyok.” Ez a krédó azután végtelen számú későbbi megnyilatkozást inspirál, egészen Kosztolányiig:

*Nem élt belőle több, és most sem él,
s mint fán se nő egyforma két levél,
a nagy időn se lesz hozzá hasonló.*

Rousseau utóéletének paradoxona és halhatatlan eredetisége az, hogy a személyiség értékének és egyediségének első modern megfogalmazója, miközben kollektív ideológiák és utópiák ihletője.

Nem is paradoxon, inkább a teljesség megkísértése ez. Lenni egyszerre az egyén és a közösség apostola, hiszen majdnem mindenki hordozza ezt a kettősséget. Írásművészetére is átsugárzik ez, s annak is elgondolkodtató paradoxona: egyszerre lett mindenki olvasmánya, s ugyanakkor és igazából a „boldog keveseké”, ahogy érzékeny szívű, de fegyelmezett és rezignált olvasója, Stendhal írta a *Párizs kolostor* utolsó sora alá: „to the happy few”.